

Thomas Fuchs\*

# Wege aus dem Ego-Tunnel

## Zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie

DOI 10.1515/dzph-2015-0059

**Abstract:** Phenomenology may be considered the systematic science of subjective experience and its basic structures of intentionality, embodiment, temporality and intersubjectivity. Thus it is assigned the crucial task of defending subjective experience against reductionist claims raised by proponents of naturalism or physicalism. Nonetheless, phenomenology is far more than a mere science of consciousness which it maintains as an impregnable, but sterile citadel. On the contrary, as a science of embodied and extended subjectivity, it touches the fields of empirical sciences and enters with them into a productive dialogue. This is shown in three areas of science: (1) by the crucial role of phenomenology for the paradigm of embodied and extended mind in cognitive neuroscience; (2) by the phenomenological concept of primary social cognition as intercorporeality; and (3) by the phenomenological psychopathology of embodiment, in particular in schizophrenia.

**Keywords:** phenomenology, embodiment, extended mind, intercorporeality, schizophrenia

## 1 Einleitung

Die Phänomenologie lässt sich als die systematische Wissenschaft der subjektiven Erfahrung und ihrer grundlegenden Strukturen, wie etwa der Intentionalität, Zeitlichkeit, Leiblichkeit oder Intersubjektivität, auffassen. Ihr kommt damit aber auch die Aufgabe zu, diese subjektive Erfahrung gegen reduktionistische Ansprüche oder Illusionsthesen zu verteidigen, die besonders von Vertretern des Naturalismus oder Physikalismus vorgebracht werden. Diese Verteidigung wäre jedoch schlecht beraten, wenn sie sich lediglich darauf beschränkte, Subjektivität als nicht-reduzierbar zu erweisen, sie gleichsam als eine unbezwingbare Zitadelle

---

\*Kontakt: Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs: Karl-Jaspers-Professor für philosophische Grundlagen der Psychiatrie, Klinik für Allgemeine Psychiatrie, Voßstr. 4, 69115 Heidelberg;  
thomas.fuchs@med.uni-heidelberg.de

gegen den Naturalismus zu behaupten. Auf diese Weise würde der nach wie vor grundlegende Dualismus in den Wissenschaften vom Menschen nicht überwunden.

Betrachten wir beispielsweise die kognitiven Neurowissenschaften, so stellen wir fest, dass sie letztlich noch immer den prinzipiellen Unterschied zwischen einer rein mentalen und einer rein physikalischen Welt voraussetzen, das heißt zwischen dem subjektiven Geist und dem objektiven Körper – der eine nur von innen, aus der Erste-Person-Perspektive erfahrbar, der andere nur von außen, aus der Dritte-Person-Perspektive. Als Konsequenz dieser Teilung erscheinen auch Geist und Welt voneinander getrennt: Die Außenwelt, so die Annahme, wird in der Innenwelt des Bewusstseins nur simuliert oder repräsentiert. Dies resultiert in entkörpernten Modellen des Geistes als eines repräsentationalen Symbolsystems im Gehirn. Auch wenn Bewusstsein dann monistisch als Erzeugnis neuronaler Prozesse ausgegeben wird – dualistisch bleibt doch die epistemische Grundvoraussetzung einer mentalen Innenwelt, die der physikalisch reduzierten Außenwelt inkommensurabel ist. Die gleiche Trennung finden wir in den Sozialwissenschaften wieder: Hier dominieren Konzepte der sozialen Wahrnehmung als einer „Theorie“ oder „Simulation“ der an sich unzugänglichen Bewusstseinszustände anderer, die wir nur indirekt aus ihrem äußeren Verhalten erschließen oder modellierend in uns selbst nachbilden können.<sup>1</sup>

Was in dieser prinzipiellen Trennung zwischen Geist und Körper verloren geht, ist die *psychophysische Einheit des Lebendigen*. Alle Erlebnisse – Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken, Handlungen – sind ja Erlebnisse eines Lebewesens, also Lebensäußerungen, die als ihr Subjekt immer den Organismus als ganzen erfordern. Der Mensch denkt, nicht sein Gehirn – und als Lebewesen ist der Mensch weder nur von innen her erfahrene Subjektivität noch ein nur von außen beobachtbares physiologisches System, sondern ein lebendiges, d. h. lebendes *und* erlebendes Wesen in Beziehung mit anderen. In unseren alltäglichen Interaktionen nehmen wir einander daher nicht aus der Dritte-, sondern aus der Zweite-Person- oder „Du“-Perspektive wahr. Hier ist der andere kein verborgener Geist, der irgendwo hinter seiner Stirne zu lokalisieren wäre. Wir erfahren ihn vielmehr als lebendige Person, die in ihrem Leib erscheint und sich ausdrückt, d. h. als eine Einheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Die Setzung einer reinen Innenwelt des Bewusstseins anstelle der lebendigen Gegenwart der Person ergibt sich erst aus einer naturwissenschaftlich konstruierten Dritte-Person-Perspektive, die die Welt und das Lebendige in reine Dinglichkeit verwandelt und damit den notwendig unüberbrückbaren „*explanatory gap*“ erzeugt.

---

<sup>1</sup> Vgl. Leslie (2000), Antonietti et al. (2006), Goldman (2006).

Der Subjektivität wird in dieser physikalistisch reduzierten Welt ein inneres Exil im Gehirn zugewiesen, wo ihr freilich nur noch ein illusionärer Status zukommen kann. Das gegenwärtig dominierende entkörperte Konzept des Geistes als eines virtuellen Modells der Außenwelt lässt sich etwa durch ein Zitat von Thomas Metzinger illustrieren:

Bewusstes Erleben gleicht einem Tunnel [...] Zuerst erzeugt unser Gehirn eine Simulation der Welt, die so perfekt ist, dass wir sie nicht als ein Bild in unserem eigenen Geist erkennen können. Dann generiert es ein inneres Bild von uns selbst als einer Ganzheit. [...] Wir stehen also nicht in direktem Kontakt mit der äußeren Wirklichkeit oder mit uns selbst. [...] Wir leben unser bewusstes Leben im Ego-Tunnel.<sup>2</sup>

Aus dieser Sicht könnte unser Erleben also selbst von einem entkörpernten „Gehirn im Tank“ erzeugt werden, wenn es in geeigneter Weise stimuliert würde, denn Bewusstsein ist ohnehin nur ein virtuelles Modell der Welt – ein „Ego-Tunnel“.<sup>3</sup> Dementsprechend betrachtet Metzinger die Phänomenologie als ein „diskreditiertes Forschungsprogramm [...], intellektuell bankrott seit mindestens 50 Jahren“.<sup>4</sup> Freilich, wenn unsere subjektive Erfahrung, leiblich in der Welt zu sein, nichts als eine Illusion darstellt, gewissermaßen einen biologisch erzeugten „Phenospace“<sup>5</sup> – dann ist jeder Versuch, diese Erfahrung zum Ausgangspunkt zu nehmen und näher zu erforschen, von vorneherein zur Sinnlosigkeit verurteilt. Denn wir befänden uns in unserem Erleben ohnehin nur in einer Scheinwelt – in Wahrheit bestünde die Welt aus nichts anderem als gewissen Materie- und Energieverteilungen.

Nun gerät jedoch diese szientistische Sicht der Welt und des Menschen gegenwärtig unter zunehmenden Druck; ich nenne drei Gründe dafür:

1. In der Philosophie des Geistes sind bislang alle Versuche gescheitert, das „*hard problem of consciousness*“ zu lösen, nämlich phänomenales Bewusstsein auf physikalische Prozesse zu reduzieren oder zumindest die Aussicht darauf plausibel zu machen. Die Irreduzibilität des Bewusstseins steht fester denn je und stellt den Anspruch des Physikalismus in Frage, die Letzterklärung der Welt zu liefern.<sup>6</sup>
2. In den Kognitionswissenschaften hat das Paradigma der „verkörperten und enaktiven Kognition“ in den letzten zwei Jahrzehnten zunehmend an Ein-

---

<sup>2</sup> Metzinger (2009), 21–22.

<sup>3</sup> „Im Prinzip könnten wir dieses Erlebnis also auch ohne Augen haben, und wir könnten es sogar als entkörperntes Gehirn in einer Nährlösung haben“ (ebd., 40).

<sup>4</sup> Ders. (1997), 385.

<sup>5</sup> Ders. (2009), 221.

<sup>6</sup> Vgl. dazu von prominenter Seite Nagel (2013).

fluss gewonnen.<sup>7</sup> Es betrachtet Bewusstsein und Subjektivität als konstitutiv verkörpert, eingebettet in die Umwelt und „enaktiv“, d. h., handelnd vollzogen durch die fortlaufende sensomotorische Interaktion mit dieser Umwelt.

3. Schließlich wird auch in den Sozialwissenschaften das dominierende Theoriemodell der sozialen Kognition durch Konzepte *verkörperter Intersubjektivität* in Frage gestellt.<sup>8</sup> Diesen zufolge sind wir in der Lage, Emotionen und Intentionen anderer in ihrem leiblichen Erscheinen, Ausdruck und Verhalten unmittelbar wahrzunehmen. Für das primäre Verständnis anderer bedarf es keiner inneren Repräsentation, Simulation oder anderweitiger Schlüsse auf ihre Bewusstseinszustände, denn wir sind durch wechselseitige leibliche Resonanz und Empathie immer schon mit ihnen verbunden.

Wie sich zeigt, ist die bewusste Erfahrung im Begriff, das innere Exil zu verlassen, das der Physikalismus ihr zugewiesen hat. An diesem Wendepunkt der Paradigmen spielt nun die Phänomenologie eine zentrale Rolle; denn das Konzept der Verkörperung lässt sich auch als Konvergenz von zwei komplementären Aspekten und ihnen entsprechenden epistemischen Zugängen auffassen:

1. auf der einen Seite die subjektive oder erstpersonale Erfahrung des gelebten Leibes als Medium unserer Beziehung zur Welt und zu anderen, wie sie von der *Phänomenologie* beschrieben wird;
2. auf der anderen Seite die dynamische Interaktion des lebendigen, beweglichen und sensiblen Organismus mit seiner Umwelt, wie sie in systemtheoretischen oder ökologischen Konzepten der *Verkörperung* und des *Enaktivismus* aus einer nicht-reduktionistischen Dritte-Person-Perspektive erfasst wird.

Mithin besteht eine komplementäre Beziehung zwischen der *Phänomenologie* unseres leiblichen Zur-Welt-Seins und der *Ökologie* des lebendigen Organismus in seiner Umwelt – oder mit anderen Worten, zwischen gelebtem *Leib* und lebendigem *Körper*. Dieser doppelte Aspekt unserer verkörperten Existenz bedeutet freilich keine strikte Inkompatibilität, sondern eher eine chiasmatische Verschränkung: Wir können unseren Leib auch in der Erste-Person-Perspektive als physischen Körper erfahren, nämlich immer, wenn er nicht in einer stillschweigenden oder impliziten Weise fungiert, sondern durch eine Form von Widerständigkeit in den Vordergrund tritt – sei es durch eine Ungeschicklichkeit oder ein Unvermögen, durch Müdigkeit, Erschöpfung, Verletzung, Krankheit, Lähmung oder Ähnliches. In solchen Fällen verliert der Leib seine latente Funktionalität

<sup>7</sup> Vgl. Varela et al. (1991), Thompson (2007), Gallagher/Zahavi (2008), Fingerhut et al. (2013).

<sup>8</sup> Gallagher (2008), Fuchs/De Jaegher (2008), Zahavi (2011).

und wird zu einem Objekt unserer Aufmerksamkeit oder sogar zu einem Hindernis. Ebenso verwandelt sich der wahrgenommene Leib des anderen durch einen Wechsel der Einstellung leicht in einen beobachteten Körper, etwa im diagnostischen Blick des untersuchenden Arztes.

Somit hat der Leib einen ambivalenten Erfahrungsstatus, oszillierend zwischen implizitem und explizitem Modus, oder zwischen dem Leib, der wir sind, und dem Körper, den wir haben. Der fortwährende Wechsel zwischen beiden Modi der Leiblichkeit bildet die Grundlage all unserer Erfahrung. Der Leib ist selbst die „Umschlagstelle“ zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Subjektivität und Objektivität, zwischen unbewusstem Fungieren und bewusster Wahrnehmung oder zwischen Prozessen des *Lebens* und Prozessen des *Erlebens*.<sup>9</sup> Unsere leibliche Erfahrung selbst enthält somit den Doppelaspekt, der eine Überwindung des Dualismus vorzeichnet, nämlich durch die komplementäre Einheit von subjektiv gelebtem Leib und lebendigem organischen Körper. Die fundamentale Einheit, die beiden Aspekten zugrunde liegt, ist nichts anderes als der Prozess des Lebens selbst.

Vor diesem Hintergrund liegt die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie nicht nur in ihrer Rolle als einer Wissenschaft des Bewusstseins. Vielmehr ist es gerade die Phänomenologie des präreflexiven, impliziten oder stillschweigend gelebten Leibes, wie sie vor allem Merleau-Ponty konzipiert hat, die den Prozessen des Lebens am nächsten kommt. Gerade als Wissenschaft der leiblichen Subjektivität vermag die Phänomenologie daher auf die Gebiete der empirischen Wissenschaften auszugreifen und mit ihnen in einen produktiven Dialog einzutreten. Im Folgenden werde ich diese Bedeutung der Phänomenologie anhand dreier ausgewählter Bereiche darstellen:

1. In den kognitiven Neurowissenschaften stellt sich die Phänomenologie an die Seite verkörperter und enaktiver Konzepte, die Subjektivität nicht als Erzeugnisse von Gehirnen betrachten, sondern als Manifestation des Lebensprozesses von Organismen in Beziehung zu ihrer Umwelt.
2. In der sozialen Kognition betont die Phänomenologie die zwischenleibliche und interaffektive Beziehung zu anderen anstelle von Konzepten, die auf einer Theory of Mind oder Simulation beruhen.
3. Als drittes paradigmatisches Gebiet wähle ich ein medizinisches Fach, nämlich die Psychiatrie: Hier sieht die Phänomenologie psychische Krankheiten nicht als bloße Fehlfunktionen des Gehirns, sondern als Störungen des leiblichen In-der-Welt-Seins und der Beziehungen zu anderen.

---

<sup>9</sup> Zum Leib als „Umschlagstelle“ zwischen Leib und Körper, Natur und Kultur, personalistischer und naturalistischer Einstellung vgl. Waldenfels (2000), 246.

Ein näherer Blick auf diese drei Bereiche wird erweisen, dass die Phänomenologie keineswegs ein beschränktes oder gar fehlgeleitetes Unternehmen darstellt; im Gegenteil spielt sie eine führende Rolle in dem Paradigmenwechsel, dessen Zeugen wir derzeit auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft werden.<sup>10</sup>

## 2 Phänomenologie und kognitive Neurowissenschaften

Beginnen wir mit einem Blick auf die gegenwärtigen kognitiven Neurowissenschaften. Es bereits deutlich geworden, dass sie auf einem Dualismus zwischen Geist und Körper einerseits und auf einer Trennung von Gehirn und übrigen Körper andererseits basieren, oder mit anderen Worten: Es fehlt ihnen ein systematischer Begriff des lebendigen Organismus. Damit schrumpft die Basis des Geistes auf das Gehirn, und der Körper wird zu einem bloßen Überträger von sensorischem Input und motorischem Output. Abgekoppelt vom lebendigen Organismus und dem Lebensprozess als Ganzem können mentale und neuronale Prozesse nur direkt miteinander korreliert werden, was zu einem „Kurzschluss“ zwischen Geist und Gehirn führt.

Doch das Gehirn ist primär das Organ eines Lebewesens, und nur dadurch wird es auch zu einem Organ des Geistes; denn geistige Prozesse setzen nur fort, was die Lebensvorgänge wie etwa Stoffwechsel und Atmung bereits auf basaler Stufe charakterisiert: Sie lassen sich nicht auf die Körpergrenzen beschränken, sondern beruhen auf dem ständigen Austausch mit der Umgebung. Bewusste Erfahrung ist kein mentaler Innenraum oder Tunnel, der sich irgendwo innerhalb des Organismus lokalisieren ließe, sondern eine Manifestation des Lebensprozesses als Ganzen, insbesondere der fortlaufenden sensomotorischen Interaktionen zwischen Organismus und Umwelt.<sup>11</sup> Dies steht nun durchaus in Entsprechung zur relationalen Struktur der Intentionalität, wie sie Husserl konzipierte.

---

**10** Die Darstellung der drei Forschungsbereiche kann freilich nur eine knappe Auswahl ohne Anspruch auf Vollständigkeit geben.

**11** Diese Auffassung wird in gegenwärtigen phänomenologischen und enaktiven Theorien auch als „*life-mind continuity thesis*“ formuliert: Geist und Bewusstsein sind emergente Äußerungsformen des Lebens und werden in ihrer weltgerichteten Struktur von der Beziehung des Organismus zu seiner Umwelt präfiguriert (vgl. etwa Wheeler 1997, Thompson 2007, Stewart 2009, Froese/Di Paolo 2009). Hans Jonas entwickelte in seiner philosophischen Biologie erstmals die These, „dass das Organische schon in seinen niedersten Gebilden das Geistige vorbildet, und dass der Geist noch in seiner höchsten Reichweite Teil des Organischen bleibt“ (Jonas 1973, 11).

Aus phänomenologischer Sicht ist Bewusstsein keine in sich abgeschlossene Entität, keine reine Immanenz, sondern geradezu definiert durch seine intentionale Gerichtetheit, Offenheit zur Welt und fortwährende Selbstüberschreitung. Bewusstsein repräsentiert oder spiegelt nicht die Welt, sondern als bewusst erlebende Wesen sind wir immer schon „in die Welt verstrickt“.

Die primäre Weltgerichtetheit des intentionalen Bewusstseins ist allerdings in der späteren Phänomenologie nicht unwidersprochen geblieben. Merleau-Ponty erweiterte sie um das präreflexive Zur-Welt-Sein des Leibes, und noch radikaler stellte Michel Henry ihr die reine Selbstaffektion des Lebens gegenüber. Demzufolge liegt der Exteriorität oder Selbsttranszendenz des Bewusstseins ein prä-intentionales, affektives Selbstsein zugrunde, das sich auch mit dem Begriff der „Ipseität“ bezeichnen lässt<sup>12</sup>. Selbstsein beginnt danach nicht erst mit der egologischen Subjektivität, sondern mit dem elementaren Sich-selbst-Empfinden des Lebens in Lust oder Schmerz.

Versuchen wir gleichwohl, beide Konzeptionen miteinander zu verknüpfen, dann bedeutet bewusste Erfahrung im Kern nichts Anderes als „Er-Leben“, nämlich das Zu-sich-Kommen des Lebens in seinem Prozess selbst; das aber heißt, in seiner *Selbstaffektion* ebenso wie in seiner fortwährenden *Selbsttranszendenz*. Lebendiges erfährt sich selbst in Beziehung zur Welt; das heißt, Ipeität ist die Basis und das Medium der Intentionalität. Dies entspräche nun im Blick auf die biologische Seite einer zweifachen organischen Grundlage des Erlebens, die wir auch tatsächlich namhaft machen können: Zum einen finden wir nämlich kreisförmige Prozesse der internen Selbstregulation des Organismus als Basis einer primären leiblichen Selbstaffektion oder eines *Gefühls der Lebendigkeit*. Zum anderen finden wir die schon erwähnten Kreisläufe von sensomotorischen Interaktionen zwischen Organismus und Umwelt, die im gerichteten Zur-Welt-Sein des Leibes resultieren, oder wie wir auch sagen können: in einem *ökologischen Selbsterleben*. Diese beiden Kreisprozesse seien kurz näher erläutert.

## 2.1 Das Gefühl der Lebendigkeit

Unsere Erfahrung des In-der-Welt-Seins gründet auf der primären Räumlichkeit des gespürten Leibes, wie wir sie in den leiblichen Regungen etwa von Hunger, Schmerz oder Müdigkeit erleben, ebenso wie kinästhetisch beim Atmen oder bei anderen Bewegungen. Dies heißt aber: Subjektivität ist räumlich ausgedehnt, und zwar prinzipiell koextensiv, also gleichräumlich mit dem organischen

---

<sup>12</sup> Vgl. Henry (1963, 1965).

Körper. Neurowissenschaftler ebenso wie Philosophen des Geistes betrachten diese räumliche Selbsterfahrung in der Regel als eine Illusion oder Projektion, die im Gehirn erzeugt wird. Dies würde bedeuten, dass wir unseren Leib nicht wirklich bewohnen – wir sind nicht im Fuß, wenn wir dort Schmerz empfinden. Es lässt sich jedoch zeigen, dass die Koextension von Leib und Körper nicht nur eine Täuschung darstellt. Ein Weg dazu beruht auf dem Gefühl des Lebendigseins.<sup>13</sup> Wir spüren dieses Gefühl als leiblichen Hintergrund all unserer Erfahrung – als meist vage Befindlichkeit von Spannung oder Entspannung, Unruhe oder Ruhe, Frische oder Mattigkeit, Vitalität oder Erschöpfung. Dieses Hintergrunderleben impliziert eine *präreflexive Selbstaffektion*, die all unseren Erfahrungen eine unmittelbare Selbstgegenwart, Meinhaftigkeit oder Ipseität verleiht, ohne eine eigene Selbstidentifizierung oder Selbstzuschreibung zu erfordern.<sup>14</sup>

Dieses Selbstempfinden ist zweifellos räumlich ausgedehnt, wenngleich nicht präzise umschrieben. Ihm korrespondiert als seine biologische Basis der gesamte Organismus als autopoietisches, sich selbst reproduzierendes System, besonders in Form der kontinuierlichen Interaktionen zwischen Gehirn und übrigen Körper. Die affektive Neurowissenschaft<sup>15</sup> beschreibt sie als Wechselwirkungen zwischen mannigfaltigen interozeptiven und propriozeptiven Signalen aus dem Körper einerseits und integrierenden Zentren im Hirnstamm, Hypothalamus, in der Insel und im parietalen Kortex andererseits. Diese Interaktionen umfassen den gesamten Zustand des inneren Milieus, des Muskelsystems einschließlich des Herzens, der Gefäße, der Haut, des Gleichgewichtssystems usw. Gehirn und Körper stehen also in konstanter zirkulärer Koppelung und bilden so die Basis für ein elementares „Empfinden des Lebens selbst, das keinen bestimmten Teil des Körpers, sondern den übergreifenden Zustand des Organismus manifestiert“<sup>16</sup>. Dieses somatische Hintergrundempfinden setzt niemals aus; jeder Bewusstseinszustand basiert letztlich auf den homöodynamischen Interaktionen von Gehirn und Körper und integriert den gesamten gegenwärtigen Zustand des Organismus. Mit anderen Worten: Autoregulative Prozesse des *Lebens* und Prozesse

<sup>13</sup> Vgl. zur Koextension von Leiberfahrung und Körper ausführlich Fuchs (2011), zum Gefühl des Lebendigseins ders. (2012a).

<sup>14</sup> Hier berühren sich die Analysen Henrys trotz ihres sehr unterschiedlichen Hintergrundes mit den Konzepten der „Heidelberger Schule“, also Dieter Henrichs (1970) und Manfred Franks (1991), die von einer präreflexiven Selbstvertrautheit des Subjekts als Basis aller reflexiven Selbsterkenntnis ausgehen. „Vertrautheit“ enthält ein affektives Moment, das allerdings von Henrich und Frank nicht eigens thematisiert wird. Eine überzeugende Kritik der Reflexionstheorie der Subjektivität gibt auch Zahavi (1999, 14–45).

<sup>15</sup> Vgl. Damasio (1995, 2000), Panksepp (1998).

<sup>16</sup> Damasio (1995), 207.



des *Erlebens* sind untrennbar miteinander verknüpft. Die Ausgedehntheit und zugleich Einheit der subjektiven Leiberfahrung korrespondiert der systemischen Einheit des Organismus.

In ähnlicher Weise ließe sich zeigen, dass auch die eher lokalisierten leiblichen Regungen wie Hunger, Durst, Schmerz, Empfindungen des Atmens oder anderer Bewegungen usw. koextensiv mit ihrer biologischen Basis im lebendigen Organismus sind: Was ich im Atmen sich heben und senken spüre, ist tatsächlich mein sich bewegender Brustkorb.<sup>17</sup> Das heißt, die Räumlichkeit des Leibes ist nicht nur eine Illusion – vielmehr bewohnen wir die Welt vermittelt unseres selbst räumlich erlebten Leibes.

## 2.2 Leibliches Zur-Welt-Sein

Die leibliche oder verkörperte Subjektivität endet nicht an den Grenzen der Haut. Sie ist zugleich Räumlichkeit, Situiertheit, Gerichtetheit auf einen Horizont von Möglichkeiten, die sich dem Leib in der Welt bieten. Unser „Zur-Welt-Sein“ ist fortwährend vermittelt durch die habituelle Tätigkeit, die „fungierende Intentionalität“ des Leibes, der sich von selbst mit jeder Situation verbindet.<sup>18</sup> Damit entfällt aber die Grundvoraussetzung des Repräsentationalismus; denn Repräsentationen stehen ‚für etwas‘, wovon sie selbst verschieden und getrennt sein müssen. Wenn sich nun die Welt für uns überhaupt erst im Umgang mit ihr konstituiert, wenn wir also immer schon leiblich-handelnd in der Welt sind, dann gibt es kein getrenntes „Inneres“ mehr, welches das „Äußere“ abbilden, nachkonstruieren oder re-präsentieren könnte. In einem fortwährenden interaktiven Kreisprozess kann kein Segment stellvertretend „für ein anderes stehen“. Damit sind nicht Repräsentationen *innerhalb* des bewussten Erlebens ausgeschlossen – etwa Erinnerungen, Vorstellungen, also Vergegenwärtigungen von abwesenden Dingen – wohl aber die monadische Konzeption von Bewusstsein selbst als interner Repräsentation oder Modellierung der Welt. Das Feld der Phänomene ist, wie Merleau-Ponty betonte, „keine ‚Innenwelt‘, die ‚Phänomene‘ selbst sind keine ‚Bewusstseinszustände‘ oder ‚psychischen Tatsachen‘, die Erfahrung der Phänomene ist keine Introspektion“.<sup>19</sup>

Die gleiche Kritik wird vom Paradigma der „embodied and enactive cognition“ erhoben: Die Welt eines Lebewesens ist keine unabhängig vorgegebene

---

<sup>17</sup> Vgl. wiederum ausführlich Fuchs (2011).

<sup>18</sup> Merleau-Ponty (1966), 15, 475.

<sup>19</sup> Ebd., 81.

Außenwelt, die intern durch das Gehirn repräsentiert wird, sondern sie konstituiert sich erst durch die artspezifische sensomotorische Koppelung von Organismus und Umwelt. Was ein Lebewesen wahrnimmt, ist eine Funktion seiner Selbstbewegungen, und von seinen Wahrnehmungen hängt umgekehrt ab, wie es sich bewegt. Wahrnehmen ist selbst eine Tätigkeit, ein aktives Explorieren der Umwelt, das die Veränderungen der sensorischen Reize fortlaufend in Beziehung zur Eigenbewegung des Organismus setzt:<sup>20</sup> Unser Blick streift über die Umgebung und liefert so die Basis der visuellen Wahrnehmung. Beim Tasten sind die sensomotorischen Wechselbeziehungen noch offenkundiger. Darüber hinaus nehmen wir Gegenstände immer als Möglichkeiten des Handelns wahr, sie sind uns mit Heideggers Begriff „zuhanden“: Ein Gegenstand wie ein Messer kann nur von einem verkörperten Wesen wahrgenommen werden, das in der Lage ist, mit ihm umzugehen, etwa weil es geeignete Glieder hat, um auf das Messer zuzugehen, es zu ergreifen, damit zu schneiden, usw.<sup>21</sup>

Das Prinzip der Verkörperung gilt analog auch für unsere Handlungen: Sie sind keine äußerlichen Bewegungen, die durch einen inneren Geist ausgelöst werden, sondern wir vollziehen sie als leibliche Subjekte. Schreibe ich mit dem Stift einen Brief, so gibt es in diesem Vollzug keine Grenze, die eine innere von einer äußeren Welt trennt. Ich bin kein reines Bewusstsein außerhalb meines Schreibens, sondern ein verkörpertes und „ökologisches Selbst“<sup>22</sup>, das nicht an der Hautoberfläche endet. Im geschickten Umgang mit Werkzeugen, beim Klavierspielen oder Autofahren „inkorporiert“ der Leib diese Instrumente. Daher spürt der erfahrene Autofahrer die Haftung oder Glätte der Straße unter den Rädern seines Wagens, so wie der Blinde den Boden an der Spitze seines Stockes spürt, nicht in seiner Hand. Unser Selbsterleben reicht über die Körpergrenzen hinaus bis zu dem Ort, an dem sich die jeweils relevanten Interaktionen mit der Welt abspielen.

An die Stelle von Repräsentationen treten in dieser Konzeption flexible Muster der Interaktion mit der Umwelt, die zwar auch die passenden neuronalen Netzwerke des Gehirns miteinschließen, sich jedoch nur in übergreifenden zirku-

---

<sup>20</sup> Vgl. O'Regan/Noë (2001), Noë (2004).

<sup>21</sup> Natürlich ist nicht alles Wahrgenommene in seiner Funktion bereits so bestimmt wie ein Messer. Aber auch unbekannte oder uneindeutige Objekte bieten zumindest die Möglichkeit, sich ihnen zu nähern, sie zu ergreifen, zu untersuchen, etc. Bereits die räumliche Zugänglichkeit hat einen „Angebots-“ oder „Aufforderungscharakter“ (*affordance*, in Gibsons Terminologie), das heißt, jede Wahrnehmung setzt notwendig den Möglichkeitsraum leiblicher Bewegung voraus (Gibson 1970).

<sup>22</sup> Neisser (1988), 35.

lären Prozessen realisieren.<sup>23</sup> Das Gehirn fungiert dabei als ein vermittelndes oder „Beziehungsorgan“, das sensorische und motorische Prozesse verknüpft, nicht aber Wahrnehmung aus sich heraus produziert.<sup>24</sup> Die Trägerprozesse, die für bewusste Erfahrungen erforderlich sind, überschreiten fortwährend die Gehirn- und Körpergrenzen. Ja, Bewusstsein lässt sich überhaupt nicht an irgendeinem Ort lokalisieren, sei es innerhalb oder außerhalb des Körpers, denn es beruht auf den übergreifenden Interaktionen von Gehirn, Körper und Umwelt.<sup>25</sup>

Zusammengefasst: Das leiblich vermittelte Zur-Welt-Sein lässt sich als Pendant zu den Interaktionen des Organismus mit seiner Umwelt begreifen. Grundlage dafür ist ein Begriff des Lebens, der, über die gegenwärtige mechanistische Biologie hinausgehend, Lebendiges als *Selbstsein* betrachtet, nämlich unter dem Doppelaspekt der leiblichen Subjektivität und der autopoietischen Struktur des Organismus. Die Phänomenologie des Leibes und die systemisch-enaktive Theorie des Organismus richten sich dann, wenn auch mit unterschiedlicher Methodik, doch auf komplementäre Aspekte desselben Lebensprozesses, der Subjekt und Welt ebenso verbindet wie Gehirn, Körper und Umwelt.<sup>26</sup> Dabei bleibt die intentionale, wahrnehmend-handelnde Beziehung zur Welt immer eingebettet in das Medium der primären Selbstaffektion, wie sie sich im Lebensgefühl manifestiert (s. o. 2.1). Verknüpfen wir diese Analyse noch einmal mit der organismischen Basis des Lebensgefühls, so erweist sich das Erleben als das Zussich-Kommen des Lebens in seiner *Selbstaffektion* ebenso wie in seiner fortwährenden *Selbstüberschreitung*.

---

**23** Hirnprozesse können die Welt und ihre Gegenstände nicht repräsentieren, denn sie sind nur *Teilstücke* des jeweiligen Funktions- und Interaktionskreises, der bestimmten Umweltbestandteilen Bedeutungen zuweist und sie in die realisierende Leistung einbezieht; vgl. Fuchs (2013a).

**24** Vgl. ders. (2008).

**25** Abzugrenzen ist diese Konzeption von funktionalistischen Theorien des Externalismus oder „extended mind“ (Clark/Chalmers 1998, Clark 2008, Menary 2010). Diese begreifen Verkörperung nicht als gebunden an die organismische Basis der Lebensprozesse, sondern als bloße Erweiterung des kognitiven Systems um Informationsquellen außerhalb des Körpers (etwa Bücher, Notebooks o. ä.). Das phänomenale Bewusstsein selbst wird dabei von Vertretern des Externalismus zumeist weiterhin im Gehirn lokalisiert, so dass der Körper und die ihm angeschlossenen äußeren Objekte nur als „Vehikel“ der Kognition dienen.

**26** Vgl. Fuchs (2008), 110 ff. Die beiden Aspekte lassen sich freilich nicht vollständig aufeinander abbilden, sondern nur als grundsätzliche Konvergenz isomorpher Strukturen und Prozesse beschreiben, etwa wenn der geschickte Umgang mit einem Werkzeug einerseits als dessen „Eingliederung“ in den fungierenden Eigenleib, andererseits als System zirkulär rückgekoppelter Organismus-Umwelt-Interaktion beschrieben wird. Im Fall geistiger Prozesse etwa des Denkens, Erinnerns, Vorstellens etc. stößt diese Parallelisierbarkeit ohnehin an ihre Grenzen.

### 3 Phänomenologie und soziale Wahrnehmung

Wie wir gesehen haben, liefert die Phänomenologie der Leiblichkeit ein Pendant zu verkörperten und enaktiven Konzepten der allgemeinen Kognition. Gehen wir nun weiter zu dem besonderen Bereich der sozialen Kognition und der Phänomenologie der *Zwischenleiblichkeit*.

Auch die derzeit noch dominierenden Theorien der sozialen Kognition beruhen auf einer entkörpernten oder zumindest repräsentationalistischen Sicht: Konzepte wie „Theory of Mind“, Mentalisierung oder Simulation setzen eine grundsätzliche Unzugänglichkeit anderer voraus. Ihre verborgenen mentalen Zustände, Intentionen oder Gefühle müssen dann aus ihrem äußeren körperlichen Verhalten erschlossen oder aber, der Simulationstheorie zufolge, im Beobachter nachmodelliert werden. Soziales Verstehen wird dann zu einer Rückprojektion von inneren Modellen oder Repräsentationen auf andere. Die Erforschung des sogenannten „sozialen Gehirns“ hat solche Konzepte eher noch begünstigt, da die angewandten Forschungsparadigmen in der Regel auf der Beobachtung fremden Verhaltens aus der Dritte-Person-Perspektive basieren. Empathie und soziales Verstehen erscheinen dann als interne Modellierungsprozesse im jeweils einzelnen Gehirn.

Doch in den meisten alltäglichen Interaktionen mit anderen bedürfen wir keiner Schlussfolgerung oder einer Simulation, so als ob wir uns erst in andere hineinendenken oder hineinversetzen müssten. Vielmehr nehmen wir ihre Gefühle und Intentionen unmittelbar in ihrem Ausdrucksverhalten wahr, so wie es sich auf den gemeinsamen Kontext bezieht. Wie Scheler bereits argumentierte, sind wir unmittelbar vertraut mit der Freude eines anderen in seinem Lächeln, mit seinem Schmerz in seinen Tränen, oder mit seiner Scham in seinem Erröten.<sup>27</sup> Der Leib des anderen ist sein sichtbarer Ausdruck, und nicht ein Instrument, das nur Anzeichen von verborgenen Intentionen oder Emotionen gäbe.

Im Ausdruck begegnen wir einem paradigmatischen Phänomen der Verkörperung des Subjekts. Der leibliche Ausdruck einer Emotion ist nicht nur eine äußerliche Begleiterscheinung, die von dem eigentlichen oder „inneren“ Gefühl getrennt werden könnte, denn „Emotion“ bedeutet nichts anderes als „Herausbewegung“. Hier besteht keine Beziehung zwischen einem Signifikanten und einem Signifikat, so als wäre Ausdruck nur eine Chiffre für das Gefühl, die wir zu entschlüsseln hätten. Ausdruck ist das ursprüngliche *Phänomen*, nämlich das, was sich zeigt und in diesem Zeigen selbst anwesend ist. Was ausgedrückt wird, manifestiert sich selbst und bleibt nicht dahinter zurück; Ausdruck liegt insofern

---

<sup>27</sup> Scheler (1974), 254.

vor der Trennung von Innen und Außen. Nur die in der Kindheit nach und nach erworbene Fähigkeit, die sichtbare Komponente der Gefühle zu hemmen, kann dazu verleiten, diese als etwas Inneres, von ihrem Ausdruck Getrenntes anzusehen. Aber selbst wenn wir den Ausdruck vollständig unterdrücken, bleibt das Gefühl noch immer eine Regung und Bewegungstendenz, die wir in unserem Leib spüren.

Ausdruck wird damit zum zentralen Phänomen dessen, was Merleau-Ponty „Zwischenleiblichkeit“<sup>28</sup> genannt hat: In jeder Begegnung wird der Leib vom Ausdruck des jeweils anderen affiziert. Dies erzeugt ein dynamisches Wechselspiel von Ausdruck und Eindruck, auf dem die primäre Empathie beruht. Es lässt sich mit folgendem Schema illustrieren:

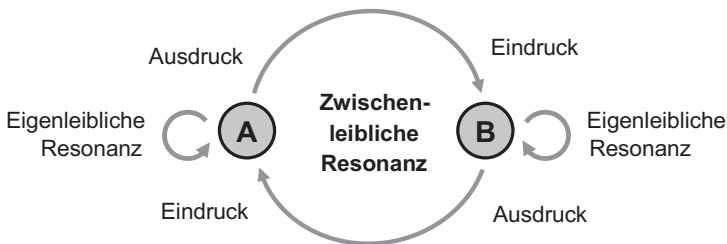


Abb. 1: Zwischenleiblichkeit (nach Fuchs 2013b)

A sei eine Person, deren Gefühl (z. B. Zorn) sich mimisch oder gestisch ausdrückt. Sie spürt den Zorn selbst als Spannung im Gesicht, als Schärfe in ihrer Stimme, als Erregung im Leib usw.; mit anderen Worten, sie spürt die *eigenleibliche Resonanz* des Gefühls, und dies verstärkt wiederum das Gefühl. Der Leib ist gewissermaßen der „Resonanzkörper“ für alle Gefühle. Diese eigenleibliche Resonanz wird nun als *Ausdruck* des Gefühls auch für B sichtbar und übersetzt sich bei ihm in einen leiblichen *Eindruck*. So wird der finstere Blick von A, die Schärfe seiner Stimme oder seine drohende Geste in B eine unangenehme Anspannung auslösen, womöglich ein Zusammenzucken und eine Tendenz zum Rückzug. Ausdruck übersetzt sich also in *Eindruck*, in eine Wahrnehmung, die wiederum mit subtiler eigenleiblicher Resonanz verbunden ist. *B spürt A förmlich am eigenen Leib*.

Dabei bleibt es aber nicht, denn der Eindruck von B und seine Reaktion werden nun wieder zum Ausdruck zum A und so fort, in einem Wechselspiel, das in Sekundenbruchteilen abläuft und ständig das leibliche Befinden beider

<sup>28</sup> Merleau-Ponty (2003), 256.

modifiziert. Sie sind zu Teilen eines dynamischen interaffektiven Systems geworden. Ihre Leibempfindungen und sensomotorischen Körperschemata dehnen sich gewissermaßen auf den wahrgenommenen Körper des anderen aus; durch zwischenleibliche Resonanz entsteht eine „wechselseitige Inkorporation“ oder übergreifende Leiblichkeit<sup>29</sup>.

Dazu bedarf es keiner mentalen Repräsentationen. Auch hier besteht keine strikte Trennung zwischen Innen und Außen, so als ob ein verborgener mentaler Zustand in A bestimmte äußere Zeichen produzierte, die B zu dechiffrieren hätte. Denn der Ärger von A lässt sich nicht von seinem leiblichen Ausdruck trennen; umgekehrt nimmt B die Person A nicht als bloßes Objekt wahr, sondern als einen lebendigen und ausdrucksvollen Körper, mit dem sie verbunden ist. Ebenso wenig bedarf es einer Simulation, denn sicherlich simulieren wir nicht den ärgerlichen Blick oder die wütende Stimme des anderen, erst recht nicht sein Gefühl des Ärgers, sondern wir werden eher eine leibliche Anspannung und Rückzugstendenz empfinden. Diese eigenleibliche Resonanz geht implizit in die Wahrnehmung des anderen mit ein, ohne dass es dazu einer Simulation oder internen Nachbildung seines Zustandes bedarf. In diesem Sinne können wir von der sozialen Wahrnehmung des anderen als einer „verkörperten Intersubjektivität“ oder Zwischenleiblichkeit sprechen:

Die Kommunikation, das Verstehen von Gesten, gründet sich auf die wechselseitige Entsprechung meiner Intentionen und der Gebärden des Anderen, meiner Gebärden und der im Verhalten des Anderen sich bekundenden Intentionen. Dann ist es, als wohnten seine Intentionen meinem Leib inne und die meinigen seinem Leibe.<sup>30</sup>

Zusammengefasst bilden Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität aus phänomenologischer Sicht die Grundlage der sozialen Wahrnehmung. Leibliche Resonanz und wechselseitige Inkorporation ermöglichen ein primäres empathisches Verstehen anderer, das sich bereits in der frühen Kindheit manifestiert, längst bevor ein konzeptuelles oder propositionales Wissen von anderen erworben wird. Erst in Situationen der distanzierten Beobachtung, bei einer Störung der Kommunikation oder einer Uneindeutigkeit des Verhaltens des anderen greifen wir auf komplexere kognitive Verfahren zurück, um uns sein Verhalten verständlich zu machen, wie etwa auf wissensbasierte Schlussfolgerungen oder auf das bewusste Sich-Hineinversetzen in den anderen. Auch dann jedoch bleibt die Zwischenleiblichkeit die Grundlage unseres sozialen Verstehens.

---

<sup>29</sup> Fuchs/De Jaegher (2009), 472 ff.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty (1966), 219.

## 4 Phänomenologie und Psychopathologie

Das dritte Feld, auf dem sich die interdisziplinäre Bedeutung der Phänomenologie dokumentieren lässt, ist die Psychopathologie. Hier haben wir es mit einem vorherrschenden biologischen Paradigma zu tun, demzufolge seelische Störungen grundsätzlich auf Fehlfunktionen des Gehirns beruhen, während ihre psychosozialen Zusammenhänge allenfalls ergänzende Beachtung finden. Doch auch psychisches Kranksein geschieht nicht in einem Innenraum, weder „in der Psyche“ noch im Gehirn. Die phänomenologische Psychiatrie hat in zahlreichen Analysen gezeigt, wie sich psychische Krankheit in Abwandlungen der Leiblichkeit, des gelebten Raumes, der Zeitlichkeit und Intersubjektivität manifestiert, und damit im gesamten In-der-Welt-Sein des Patienten. Der Raum von Möglichkeiten schrumpft, die Dinge rücken außer Reichweite oder aber in bedrohliche Nähe, die Ausdrucksqualitäten der Umwelt schwinden oder erlangen ungewohnte Intensität, die vertraute Welt wird fremd. „Der Patient ist krank, d. h., seine Welt ist krank“, wie es der Psychiater van den Berg ausgedrückt hat.<sup>31</sup> Aus dieser Sicht sind psychische Krankheiten immer „ökologische“ Störungen der Leiblichkeit, Räumlichkeit und der Beziehungen des Patienten, auch wenn sich ihre somatischen Komponenten innerhalb des organischen Körpers lokalisieren lassen.

Wiederum kann das Konzept der verkörperten Subjektivität als Grundlage für diese Sichtweise dienen. Dabei ist es gerade die stillschweigende, implizite Weise, in der der Leib fungiert, und das präreflexive leibliche Selbsterleben, das in schwereren psychischen Störungen beeinträchtigt oder entfremdet ist. Ich wähle als Beispiel dafür das phänomenologische Konzept der Schizophrenie.<sup>32</sup>

### 4.1 Schizophrenie als Entkörperung

Die gegenwärtigen neuropsychiatrischen Theorien sehen die zentrale Störung der Schizophrenie in höherstufigen kognitiven Prozessen wie der „Theory of Mind“ oder in Metarepräsentationen<sup>33</sup> – also wiederum in einer mentalen, vom Gehirn fehlerhaft modellierten Innenwelt. Im Gegensatz dazu betrachten phänomenologische Ansätze die Krankheit als eine grundlegende Störung der leiblichen Subjektivität oder als „Entkörperung“ (*disembodiment*<sup>34</sup>). Dies beinhaltet

---

<sup>31</sup> Van den Berg (1972), 46.

<sup>32</sup> Vgl. auch Fuchs (2012b).

<sup>33</sup> Vgl. Frith (1992), Brüne (2005).

<sup>34</sup> Vgl. Sass/Parnas (2003), Stanghellini (2004), Fuchs (2005).

1. eine Schwächung der präreflexiven Selbstaffektion oder Ipseitität;
2. eine Störung des ökologischen Selbsterlebens, nämlich der impliziten Leibfunktionen des Wahrnehmens und Handelns;
3. eine Abkoppelung von der Zwischenleiblichkeit mit anderen.

Man könnte sagen, die Patienten „bewohnten“ ihren Leib nicht mehr, im Sinne des vertrauten und gewohnten Lebensvollzugs, der an das Medium des Leibes gebunden ist. Damit wird die Schizophrenie zu einer fundamentalen Störung der Person in ihrem Vermögen, sich durch ihre Leiblichkeit hindurch auf die gemeinsame Welt zu richten und an ihr teilzunehmen. Ich werde die drei genannten Aspekte anhand von Kasuistiken jeweils kurz erläutern.<sup>35</sup>

*a) Primäres leibliches Selbsterleben:* Die Störung des basalen Selbsterlebens manifestiert sich zunächst in einem Gefühl der mangelnden Lebendigkeit, der fehlenden Anwesenheit und der Fremdheit in der Welt. Der Verlust des grundlegenden Selbst- und Lebensgefühls, das oben bereits thematisiert wurde, durchdringt alle Bereiche des Erlebens – in den Worten von Patienten:

Ich muss mich ständig fragen, wer ich eigentlich bin ... Es ist nicht leicht, wenn man sich von Tag zu Tag verändert. Als wenn man plötzlich eine völlig andere Person wäre.<sup>36</sup>

Es ist, als wäre ich kein Teil dieser Welt mehr ... als wäre ich von einem anderen Planeten. Ich bin wie nicht existent.<sup>37</sup>

Oft überkommt mich ein Gefühl von völliger Leere, als ob ich aufgehört hätte zu existieren.<sup>38</sup>

*b) Ökologisches Selbsterleben:* Die basale Störung des Selbsterlebens erfasst auch die über den Leib vermittelten sensomotorischen Beziehungen von Subjekt und Welt und führt zu einer zunehmenden Entfremdung. Im *Handeln* manifestiert sich dies in einer Desintegration von leiblichen Gewohnheiten und Vollzügen. Die Patienten müssen jede Handlung bewusst vorbereiten und geraten dadurch in eine ständige, hyperreflexive Selbstbeobachtung:

Wenn ich etwas tun will wie etwa Wasser trinken, dann muss ich das im Detail durchgehen – einen Becher finden, hinübergehen, den Hahn aufdrehen, den Becher auffüllen, trinken.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Vgl. hierzu ausführlich ders. (2012).

<sup>36</sup> De Haan/Fuchs (2010), 329.

<sup>37</sup> Parnas et al. (2005), 245.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Chapman (1966), 239.



Zeitweise konnte ich nichts mehr tun, ohne darüber nachzudenken. Ich konnte keine Bewegung ausführen, ohne sie mir vorher vorzustellen.<sup>40</sup>

Die selbsttätigen Vermittlungsleistungen des Leibes zerfallen und müssen durch bewusste Planung ersetzt werden. Selbst geringfügige Handlungen bedürfen einer gezielten Willenstätigkeit, gewissermaßen einer „cartesischen“ Einwirkung des Subjekts auf seinen Leib. Nicht von ungefähr sprechen die Patienten oft von einem Bruch zwischen sich und ihrem Körper, fühlen sich innerlich ausgehöhlt oder wie leblose Roboter. Das Gefühl des Lebendigseins beruht darauf, ein verkörpertes Subjekt zu sein, das sich durch den eigenen Leib hindurch selbstverständlich auf die Welt richten kann.

Ich bin wie ein Roboter, den jemand anderes bedienen kann, aber nicht ich selbst. Ich weiß, was zu tun ist, kann es aber nicht tun.<sup>41</sup>

In der *Wahrnehmung* manifestiert sich die „Entkörperung“ oder Entfremdung der Leiblichkeit in einer Störung der Fähigkeit, vertraute Gestalten und Muster zu erkennen, verbunden mit einer Fragmentierung des Wahrgenommenen und einer Überfülle von Details:

Ich muss mir die Dinge im Kopf zusammensetzen. Wenn ich meine Uhr anschau, sehe ich die Uhr, das Uhrband, das Zifferblatt, die Zeiger usw., und dann muss ich das zu einem Ganzen zusammensetzen.<sup>42</sup>

Alles ist wie zerstückelt, und man muss ein Bild daraus machen, wie ein Foto, das in Teile zerrissen ist und wieder zusammengesetzt wird. Wenn ich mich bewege, dann ist es wieder ein neues Bild, das ich zusammensetzen muss.<sup>43</sup>

Mit zunehmender Entfremdung der Wahrnehmung von ihrem intentionalen Gehalt kann schließlich das Wahrnehmen als solches zu Bewusstsein kommen, und der Patient wird gleichsam zum Zuschauer seines eigenen Sehens.

Ich merke, wie meine Augen die Dinge sehen.<sup>44</sup>

Ich sah alles wie durch eine Filmkamera.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> De Haan/Fuchs (2010), 330.

<sup>41</sup> McGhie/Chapman (1961), 231.

<sup>42</sup> Chapman (1966), 229.

<sup>43</sup> McGhie/Chapman (1961), 106.

<sup>44</sup> Stanghellini (2004), 113.

<sup>45</sup> Sass (1992), 132.

Es war, wie wenn meine Augen Kameras wären [...] als wäre mein Kopf riesengroß, so groß wie das Universum, und ich war ganz hinten und die Kameras vorne.<sup>46</sup>

Hier gerät das Subjekt in eine Position außerhalb der Welt; es wird buchstäblich zu einem Homunculus im Kopf, der seine eigenen Wahrnehmungen wie projizierte Bilder betrachtet.

*c) Zwischenleiblichkeit:* Wie gezeigt, vermittelt der Leib auch die intuitiven Fähigkeiten des Ausdrucksverstehens und des Umgangs mit anderen. Wenn nun in der Schizophrenie die leibliche Einbettung in die Welt verloren geht, muss sich dies auch in einer grundlegenden Entfremdung der Intersubjektivität äußern. Statt am Fluss der alltäglichen Interaktionen teilzunehmen, bleiben die Patienten in einer isolierten Beobachterposition und haben Schwierigkeiten, die Bedeutungen und Sinnbezüge der gemeinsamen Lebenswelt zu erfassen.

Die Menschen haben irgendein System, das ich zu begreifen versuche – aber ich verstehe es nicht.

Ich bin irgendwie nicht richtig beteiligt an der Welt, sondern beobachte sie nur von außen und versuche, ihre geheimen Mechanismen zu begreifen [...] Ich bin wie ein Pharao in seiner Pyramide.

Als ich klein war, beobachtete ich immer meine Cousinen, um zu verstehen, wann der richtige Moment zum Lachen war, oder wie sie es anstellten zu handeln, ohne vorher darüber nachzudenken [...] Seit meiner Kindheit versuche ich zu verstehen, wie die anderen funktionieren, und muss den ‚kleinen Anthropologen‘ spielen.<sup>47</sup>

Statt an der Zwischenleiblichkeit selbstverständlich teilzunehmen, sind die Patienten gezwungen, das Verhalten der andern aus der Dritte-Person-Perspektive zu beobachten. Doch das explizite Knowing-that vermag das implizite leibliche Knowing-how nicht zu ersetzen. Zunehmend entfremden sich die Patienten von der gemeinsamen Welt und ziehen sich in eine autistische oder solipsistisch-wahnhaftige Eigenwelt zurück.

Ich fasse zusammen: In der Schizophrenie ist die basale leibliche Selbstaffektion so beeinträchtigt, dass der Leib nicht mehr als Medium der Beziehung zur Welt fungieren kann. Es kommt zu einer „Entkörperung“, einer Entfremdung der selbstverständlichen, impliziten Funktionen des Leibes. Vergeblich versuchen die Patienten, dies durch zwanghafte Selbstbeobachtung zu kompensieren. Am Ende steht eine Auflösung des intentionalen Bogens von Wahrnehmen, Handeln

---

<sup>46</sup> De Haan/Fuchs 2010, 329.

<sup>47</sup> Stanghellini (2004), 115.

und Denken, und statt für die Welt transparent zu werden, treten den Patienten ihre eigenen Empfindungen, Bewegungen oder Gedanken als fremde Fragmente gegenüber, die von außen eingegeben oder gesteuert erscheinen. Was es heißt, ein leibliches, verkörpertes Wesen zu sein, können wir kaum so deutlich erkennen wie an der Schizophrenie, in der das Subjekt seinen eigenen Leib nicht mehr „bewohnt“.

Die phänomenologische Analyse der Schizophrenie als Entkörperung bestätigt damit nicht nur *ex negativo* die in den beiden vorangehenden Abschnitten entwickelte Konzeption verkörperter Subjektivität. Sie kann auch als Paradigma für eine Psychopathologie dienen, die die Beziehungen der Person zu ihrer Welt auf allen Ebenen als vermittelt durch das Medium des Leibes auffasst. Unter dieser Voraussetzung lassen sich psychische Krankheiten jedoch nicht mehr in einem individuellen Innenraum, sei es der Psyche oder des Gehirns, lokalisieren. Sie sind vielmehr Störungen der leiblichen und zwischenleiblichen Existenz, oder des Zur-Welt- und Mit-anderen-Seins.

## 5 Resümee

Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie, so lautete meine These zu Beginn, liegt nicht nur darin, Wissenschaft des Bewusstseins zu sein. Vielmehr ist es gerade die Phänomenologie des präreflexiven, gelebten Leibes, der verkörperten und ausgedehnten Subjektivität, die in der Lage ist, die gegenwärtig dominierenden naturalistischen und kognitivistischen Paradigmen in Frage zu stellen, sei es in den kognitiven Neurowissenschaften, in der Sozialpsychologie, in der Psychiatrie und in anderen Wissenschaften. Diese Paradigmen basieren letztlich auf einem entkörpernten und funktionalistischen Konzept des Geistes als eines Systems von Symbolen und Algorithmen, das vom Gehirn erzeugt wird und die Welt intern repräsentiert. Der grundlegende Paradigmenwechsel, der sich heute ankündigt, verankert den Geist wieder in den Prozessen des Lebens und gibt ihm damit zugleich eine Heimat in der Welt.

Dieser Paradigmenwechsel wird aus zwei Quellen gespeist: Die *Phänomenologie des leiblichen Zur-Welt-Seins* auf der einen Seite entspricht der *Ökologie des lebendigen Organismus* auf der anderen Seite, wie sie im Paradigma der verkörperten und enaktiven Kognition konzipiert wird. Mit anderen Worten: Der subjektive Leib, der unsere Beziehungen zur Welt vermittelt, ist das Gegenstück zum lebendigen Körper in Interaktion mit seiner Umwelt; beide sind komplementäre Aspekte des Lebendigen. Ja, sie sind auch aufs Engste miteinander verschränkt, denn aufgrund der Neuroplastizität des Gehirns beeinflussen und modifizieren

unsere subjektiven und intersubjektiven Erfahrungen fortwährend auch die Konstitution unseres organischen Körpers. Phänomenologische und systemisch-enaktive Konzepte der Verkörperung lassen sich miteinander verknüpfen, um so ein neues, erweitertes Verständnis von Kognition, Intersubjektivität und auch psychischer Krankheit zu ermöglichen.

Ich habe die Schizophrenie als Beispiel für eine phänomenologische Konzeption psychischer Störungen gewählt. Dieses Beispiel mag noch einem anderen Zweck dienen: Die entkörperte und der Lebenswelt entfremdete Erfahrung schizophrener Patienten ähnelt nämlich in vieler Hinsicht den körperlosen, repräsentationalistischen Konzepten der heute noch dominierenden neurobiologischen und sozialen Kognitionswissenschaften. Diese Ähnlichkeit mag auch ein Licht auf die Weltsicht werfen, die diese Konzepte implizieren. Es sei noch einmal an das eingangs erwähnte Zitat erinnert:

Bewusstes Erleben gleicht einem Tunnel [...] Zuerst erzeugt unser Gehirn eine Simulation der Welt, die so perfekt ist, dass wir sie nicht als ein Bild in unserem eigenen Geist erkennen können. Dann generiert es ein inneres Bild von uns selbst als einer Ganzheit. [...] Wir stehen also nicht in direktem Kontakt mit der äußeren Wirklichkeit oder mit uns selbst. [...] Wir leben unser bewusstes Leben im Ego-Tunnel.<sup>48</sup>

Pointiert könnte man sagen: Diese Beschreibung gibt ein Erleben wieder, wie wir es in der Schizophrenie hätten. Wir bewohnten dann nämlich die Welt nicht durch das Medium unseres Leibes, sondern erlebten uns von ihr getrennt; wir wären gar nicht wirklich gegenwärtig, sondern wie auf einem fremden Planeten. Wir sähen nicht wirkliche Dinge, sondern empfangen in unserem Kopf Bilder von der Außenwelt, ähnlich den oben zitierten Patienten. Wir erlebten eine Kluft zwischen uns selbst und unserem Körper, den wir von außen her steuern müssten, wie ein cartesianisches Ich, das dem Körperapparat Befehle gibt. Und wir nähmen andere Menschen nicht mehr empathisch wahr und verstünden sie so, sondern müssten Überlegungen und Schlussfolgerungen anstellen, um ihrem äußeren Verhalten einen verborgenen Sinn zu entnehmen. Wäre dies alles so – dann lebten wir unser Leben in der Tat in einem Ego-Tunnel.

Freilich ist dies kein strikt philosophisches Argument. Doch da wir nun einmal die Welt nicht wie Menschen mit einer Schizophrenie erleben, lässt sich doch fragen, welche sonderbare Weltsicht uns dazu veranlassen sollte, uns als die entkörpernten, vom Gehirn produzierten, virtuellen Selbstmodelle zu betrachten, die wir nach gängiger kognitionswissenschaftlicher Auffassung sein sollen. Wir sind keine internen Konstrukte, sondern verkörperte, lebendige Wesen. Wir

---

<sup>48</sup> Metzinger (2009), 21f.

leben nicht in einer virtuellen, sondern in einer Lebenswelt, die wir mit anderen teilen. Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie bestünde nicht zuletzt darin, dass sie uns helfen kann, unsere leibliche Existenz jenseits naturalistischer oder dualistischer Trennungen von Subjekt und Welt wieder zu erkennen und in einer tieferen Weise zu begreifen.<sup>49</sup>

## Literatur

- Antonietti, A., Liverta-Sempio, O., u. Marchetti, A. (Hg.) (2006), *Theory of Mind and language in developmental contexts*, New York.
- Brüne, M. (2005), Emotion recognition, ‚theory of mind‘, and social behavior in schizophrenia, in: *Psychiatry Research* 133, 135–147.
- Chapman, J. (1966), The early symptoms of schizophrenia, in: *British Journal of Psychiatry* 112, 225–251.
- Clark, A. (2008), *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*, Oxford.
- Clark, A., u. Chalmers, D. (1998), The extended mind, in: *Analysis* 58, 7–19.
- De Haan, S., u. Fuchs, T. (2010), The ghost in the machine: Disembodiment in schizophrenia. Two case studies, in: *Psychopathology* 43, 327–333.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R., u. Wild, M. (Hg.) (2013), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Frankfurt am Main.
- Frank, M. (1991), *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart.
- Frith, C. D. (2004), Schizophrenia and theory of mind, in: *Psychological Medicine* 34, 385–389.
- Froese, T., u. Di Paolo, E. (2009), Sociality and the life – mind continuity thesis, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8, 439–463.
- Fuchs, T. (2005), Corporealized and disembodied minds. A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 12, 95–107.
- Fuchs, T. (2012), *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption* [2008], Stuttgart, 4. Aufl.
- Fuchs, T. (2011), Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59.3, 347–358.
- Fuchs, T. (2012a), The feeling of being alive. Organic foundations of self-awareness, in: Fingerhut, J., u. Marienberg, S. (Hg.), *Feelings of being alive*, Berlin u. New York, 149–166.
- Fuchs, T. (2012b), Selbst und Schizophrenie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60.6, 887–901.
- Fuchs, T. (2013a), Phänomenologie und Neurowissenschaften – Von der antireduktionistischen zur konstruktiven Kritik, in: Günzler, I., u. Mertens, K. (Hg.), *Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden*, Münster, 457–472.

---

<sup>49</sup> Überarbeitete Fassung eines am 15.1.2015 als „Husserl Lecture“ bei den Freiburger Husserl-Arbeitstagen gehaltenen Vortrags.

- Fuchs, T. (2013b), The phenomenology of affectivity, in: Fulford, B., et al. (Hg.), Oxford Handbook of the Philosophy of Psychiatry, Oxford, 612–631.
- Fuchs, T., u. De Jaegher, H. (2009), Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 8, 465–486.
- Gallagher, S. (2008), Understanding others: embodied social cognition. Handbook of cognitive science: An embodied approach, 439–452.
- Gallagher, S., u. Zahavi, D. (2008), The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science, London u. New York.
- Gibson, J. J. (1979), The ecological approach to visual perception, Boston, Mass.
- Goldman, A. (2006), Simulating minds. The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading, Oxford.
- Henrich, D. (1970), Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Bubner, R. (Hg.), Hermeneutik und Dialektik 1, Tübingen, 257–284.
- Henry, M. (1963), L'Essence de la manifestation, Paris.
- Henry, M. (1965), Philosophie et phénoménologie du corps, Paris.
- Jonas, H. (1973), Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen.
- Leslie, A. M. (2000), 'Theory of Mind' as a mechanism of selective attention, in: Gazzangia, M. S. (Hg.): The new cognitive neurosciences, Cambridge, Mass., 1235–1247.
- McGhie, A., u. Chapman, J. (1961), Disorders of attention and perception in early schizophrenia, in: British Journal of Medical Psychology 34, 103–116.
- Menary, R. (Hg.) (2010), The Extended Mind, Cambridge, Mass.
- Merleau-Ponty, M. (1966), Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.
- Merleau-Ponty, M. (2003), Das Auge und der Geist, Hamburg.
- Metzinger, T. (1997), Editorial, in: Journal of Consciousness Studies 4, 385.
- Metzinger, T. (1999), Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, Paderborn, 2. Aufl.
- Metzinger, T. (2009), Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik, Berlin.
- Nagel, T. (2013), Geist und Kosmos – Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin.
- Neisser, U. (1988), Five kinds of self-knowledge, in: Philosophical Psychology 1, 35–59.
- Noë, A. (2004), Action in perception, Cambridge, Mass.
- O'Regan, J. K., u. Noë, A. (2001), A sensorimotor account of vision and visual consciousness, in: Behavioural and Brain Sciences 24, 939–1011.
- Parnas, J., et al. (2005), EASE: Examination of anomalous self-experience, in: Psychopathology 38, 236–528.
- Sass, L. A. (1992), Madness and Modernism. Insanity in the light of modern art, literature, and thought, New York.
- Sass, L. A., u. Parnas, J. (2003), Schizophrenia, consciousness, and the self, in: Schizophrenia Bulletin 29, 427–444.
- Scheler, M. (1974), Wesen und Formen der Sympathie (= Gesammelte Werke 7), Bern u. München.
- Stanghellini, G. (2004), Disembodied spirits and deanimated bodies: The psychopathology of common sense, Oxford.

- Stewart, J. (2009), Foundational issues in enaction as a paradigm for cognitive science: From the origin of life to consciousness and writing, in ders., Gapenne, O., u. Di Paolo, E. (Hg.), *Enaction: Towards a new paradigm for cognitive science*, Cambridge, Mass., 1–32.
- Thompson, E. (2007), *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*, Cambridge, Mass.
- van den Berg, J. H. (1972), *A different existence. Principles of phenomenological psychopathology*, Pittsburgh.
- Varela, F. J., Thompson, E., u. Rosch, E. (1991), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Cambridge, Mass., 6. Aufl.
- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main.
- Wheeler, M. (1997), Cognition's coming home: the reunion of life and mind, in: Husbands, P., u. Harvey, I. (Hg.), *Proceedings of the 4th European Conference on Artificial Life*, Cambridge, Mass., 10–19.
- Zahavi, D. (1999), *Self-awareness and alterity. A phenomenological investigation*, Evanston, Ill.
- Zahavi, D. (2011), Empathy and direct social perception: A Phenomenological Proposal, in: *Review of Philosophy and Psychology* 2, 541–558.